

قضية التأويل عند ابن رشد

د/ إبراهيم محمد ابراهيم صقر

كلية دار العلوم / جامعة القاهرة / فرع الفيوم

قسم / الفلسفة الإسلامية

خط ربه اعلم و اجمع

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي هدانا لهذا
ما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله

قضية التأويل عند ابن رشد

يرجع اهتمام مفكرى الإسلام بقضية التأويل^(١) إلى ارتباطها بكثير من الأبعاد والمجالات الفكرية عندهم ، إذ لا يمكن للمفكر أو الفيلسوف البحث فى قضايا تدخل فى الإطار الدينى أو على الأقل ترتبط به من قريب أو بعيد إلا إذا بحث فى موضوع التأويل. والحقيقة أن البحث فى التأويل لم يكن قاصرا على الفلسفة فحسب ، بل نجد الفقهاء أيضا قد يلجأون إليه كما قد لجأ إليه علماء الكلام والمتصوفة ، وتعددت المواقف بين مؤيد ومعارض ، بل لقد اختلفت درجات التأويل بين المؤيدين ولعل وراء ذلك التعدد طبيعة التأويل ذاتها ، إذ أن التأويل يعنى مجاوزة النص ، ويعتبر مظهرا لاستخدام النظر العقلى فى الدين ، والأفهام متنوعة ، مما يجعل لأخذ بالتأويل متفاوتا بين الأخذين به.

والناظر فى القرآن الكريم يجد أن لفظ التأويل قدورد فى كثير من آياته ، على معان مختلفة ، فمن ذلك قوله تعالى : "أما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله"^(٢) فهو فى هذه الآية بمعنى التفسير والتعيين وقوله تعالى "إنا نتازعتم فى شئ فرده إلى الله والرسول إنا كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا"^(٣) وقوله تعالى "هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتى تأويله"^(٤) وقوله تعالى "بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله"^(٥) وقوله تعالى "وكذلك يحثييك ربك ويعلمك من تأويل الأحاديث"^(٦) وقوله تعالى "قال لا يأتكما طعام

ترزقانه إلا نبأكما بتأويله" (٧) وقوله تعالى "هذا تأويل رؤياي من قبل" (٨) فالمراد هنا في كل هذه الآيات نفس مدلول الرؤيا وقوله تعالى سأبينك بتأويل ما لم تستطع عليه صبرا" (٩) وقوله تعالى "ذلك تأويل ما لم تستطع عليه صبرا" (١٠) فالمراد هنا تأويل الأعمال التي أتى بها الخضر من خرق السفينة ، وقتل الغلام ، وإقامة الجدار وبيان السبب الحامل عليها ، وليس المراد منه تأويل الأقوال.

ولعل أهم سبب أوجب التأويل هو احتواء القرآن الكريم على الآيات المحكمة والمتشابهة : فلقد احتوى القرآن الكريم على آيات محكمات وأخر متشابهات قال تعالى "هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات". (١١) وقد قيل أن الآيات المحكمة هي أي القرآن كلها ، والمتشابهة هو الحروف المقطعة وقيل المحكمة هو الناسخ ، والمتشابهة هو الحروف المقطعة ، وقيل المتشابهة أمر الساعة ووقت وقوعها وما عداها محكم. وقيل إن ما سوى آيات الأحكام والقصص متشابهة (١٢) ولقد حاول ابن خلدون الرد على هذه الاختلافات وحصر الآيات المتشابهة في الصفات الخيرية ، فقال : إنه لم يبق من المتشابهة إلا الصفات التي وصف الله بها نفسه في كتابه وعلى لسان نبيه مما يوهم ظاهره نقصا أو تعجيزا ، كالاستواء والنزول والمجيء ، والوجه واليدين العيين التي هي من صفات المحدثات (١٣)

ويروى الطبري رواية عن ابن عباس يعرف بها المحكم بأنه ناسخة وحلاله وحرامه وحدوده وقرائضه ، وما يؤمن به ويعمل به

أما المتشابهات فهي منسوخة ومقدمة ومؤخره ، وأمثاله وأقسامه ، وما يؤمن به ولا يعمل به".

وهناك تعريف آخر لمحمد بن جعفر بن الزبير يعرف المحكم والمتشابهة فيقول معرفا المحكمات "بأن فيهن حجة الرب ، وعصمة العباد ، ورفع الخصام والباطل ، وليس لها تصريح ولا تحريف عما وضعت له" أما المتشابهات فهي متشابهات في الصدق لهن تصريح وتحريف وتأويل ابتلى الله فيهن العباد كما ابتلاهم في الحلال والحرام ، ولا يصرفن إلى الباطل ولا يحرفن عن الحق^(١٤)

وقال واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد المحكمات ما أعلم الله سبحانه من عقابه للفساق كقوله "ومن يقتل مؤمنا معتمدا"^(١٥) وما أشبه ذلك من أي الوعيد وقوله "آخر متشابهات"^(١٦) هو ما أخفى الله عن العباد عقابه عليها ولم يبين انه يعذب عليها كما بين في المحكم منه^(١٧)

وقال الاسكافي في قول الله تعالى "آيات محكمات" قال هي التي لا تأويل لها غير تنزيلها ولا يحتمل ظاهرها الوجوه المختلفة "وأخر متشابهات" وهي الآيات التي يحتمل ظاهرها في السمع المعاني المختلفة.^(١٨)

وقد يعنى التشابه أن القرآن الكريم يعارض بعضه بعض وهذا ما نفاه الله سبحانه وتعالى عن القرآن بقوله "ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا"^(١٩) فإذا أمر سبحانه بأمر لم يأمر بنقيضه في موضع آخر ، بل يأمر به أو بنظيره أو بملزوماته وكذلك القول في النهي.

والقرآن كله لو كان محكما كله لتعلق الناس به لسهولة مأخذه
ولا عرضوا عما يحتاجونه فيه إلى الفحص والتأمل من النظر
والاستدلال. ولو فعلوا ذلك لعطلوا الطريق الذي لا يتوصل إلى معرفة
الله وتوحيده إلا به.

وقد أجرى السلف الآيات المتشابهة على ظواهرها وفوضوا
إلى الله معرفتها ، وذلك حتى لا يتعرضوا للخطأ والضلال ، فقالوا :
نؤمن بما ورد به الكتاب والسنة ولا نتعرض للتأويل. ولقد امسكوا
عن تفسير الآيات وتأويلها لامرين : أولهما : المنع الوارد في التنزيل
في قوله تعالى "أما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء
الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم
يقولوا آمنا به ، كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الأبواب" والثاني
هو ان التأويل أمر مظنون بالاتفاق ولا يجوز قول بالظن في صفات
الله. (٢٠)

يقول الامام ابن تيمية : إن الله تعالى نفى عن غيره علم
تأويلها لا على تفسيرها ومعناها فإنه لما سئل الامام مالك عن قوله
تعالى "الرحمن على العرش استوى" كيف استوى قال "الاستواء
معلوم ، والكيف مجهول ، والايمان به واجب ، والسؤال عنه بدعه".
فبين أن معنى الاستواء معلوم ، وإن كيفية الاستواء مجهولة،
فالكيف المجهول هو من التأويل الذي لا يعلمه إلا الله فكلام الله بين
غاية البيان في الكشف والإيضاح ولا حاجة إلى تأويله ، وأخبار
النبي الكريم هي صادقة ولا يقوم دليل عقلي على نقضها ولا يمكن
تأويل ما جاء به الانبياء لأنه قد علم بالاضطرار مرادهم. وليس

تأويل ذلك إلا التكذيب المحض للرسول ، كما يستحيل ان يفسر الانبياء خلاف ما جاء به من التعاليم وليس العقل ما ينافي ذلك. بل كل ما ينافيه فهو فاسد يعلم فساد به بصريح العقل. (٢١)

فأبن تيمية لم ير أن هناك مشكلة اسمها مشكلة التأويل يتطلب حلا لها ، ولم يرى أن يقوم منهجه في البحث للوصول إلى الحق على التأويل الذي أمعن فيه غيره من المعتزلة والفلاسفة ، لأنه لا يرى تعارضا مطلقا بين النقل الصحيح وطريق العقل الصريح ، والمنقول الذي يخالف العقل ، لا يكون إلا حديثا موضوعا أو نصا لا يدل دلالة قاطعة على ما يراد الاستدلال به عليه وعلى فرص وجود تعارض بين العقل والنص يجب ترجيح الاخذ بالنص الثابت عن الانبياء لا على ما يؤدي إليه العقل والاستدلال. فإله تعالى أمر رسوله بالبلاغ المبين ، ولا بد أن يكون قد بلغ بلاغا مبينا ، ولا يكون بيانه ملتبسا ولا مدلسا ، وليس من حاجة إلى التأويلات وتحميل الكلام غير ما يقصد به فالتأويل إذن عين الضلال والانحراف عن طريق السنة والعقيدة الصحيحة.

أما الأشعري والمعتزلي فلزيادة بحثها ، تجاوزا إلى تأويل ظواهر كثيرة ، وإن كانت المعتزلة أكثر توغلا واشد منهم في التأويلات. (٢٢)

والرازي يذكر أن الآيات المتشابهة تحتاج إلى تأويل حيث أن معناها مختلف فيه ومشتبه على الناس وأنه لا يمكن أخذها على ظاهرها لأن ذلك يؤدي إلى تعارضها مع آيات أخرى أو مع العقل فعلى سبيل المثال قوله تعالى "وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها

ففسقوا فيها" سورة الإسراء آية ١٧ فالظاهر انهم يؤمرون بأن يفسقوا وهذا محال فى العقل ولا بد أن ترد إلى الآية المحكمة وهى قوله تعالى "إن الله لا يأمر بالفحشاء" سورة الأعراف آية ٧.

أما المعتزلة فقد حاولوا ان يضعوا اصولا عامة للتأويل تسمح لهم بتأويل آيات القرآن تأويلا يتفق مع أصولهم العقلية فى العدل والتوحيد ، وفى نفس الوقت تمنع خصومهم من الاستدلال والتأويل على عكس هذه الأصول أو ضدها ، وإذا كان القرآن نفسه قد سكت عن تحديد المحكم والمتشابه وإن أشار إلى ضرورة رد المتشابه إلى المحكم ، فإن المعتزلة اعتبروا كل ما يدعم وجهة نظرهم محكما يدل بظاهرة ، وكل ما يخالف هذه الوجهة اعتبروه متشابها يجوز بل يحق لهم تأويله. وبذلك نقلوا الخلافات العقلية الاستدلالية إلى القرآن على أساس وجود المحكم والمتشابه فيه.

ننتهى من ذلك إلى أن التفرقة بين المحكم والمتشابه ، وتأويل المتشابه ورده إلى المحكم قد نضجت على أيدي المعتزلة ، وصارت قانونا بحكم تأويلاتهم بناء على أصولهم العقلية التى يقال أن أبا الهذيل العلاف (ت ٢٣٥) كان أول من وضعها فى صورتها الكاملة.

وقد أفرد القاضى عبد الجبار ضمن مؤلفاته العديدة كتابا كبيرا من قسمين لتأويل متشابهات القرآن وردتها إلى المحكمات.

والواقع ان المعتزلة لم يتصوروا للحظة واحدة إمكانية أن يدل العقل على خلاف ما يدل عليه القرآن ، غاية الأمر أنهم كانوا فى جدلهم المستمر مع غير المسلمين أو مع مخالفيهم من المسلمين يريدون ان يحتكموا إلى مبدا ظنوا أنه لا يخطئ إذا استخدم

استخداما سليما ، ولذلك هاجموا خصومهم هجوما عنيفا على أساس أن نظرهم في القرآن كان ناقصا وخاطئا ولأنهم إنما أتوا في ذلك من جهة الجهل بما يحوز على الله تعالى ، وما لا يجوز بطريقة اللغة فأما مع المعرفة بذلك وتأمل الآيات فلا بد أن ينكشف أنه لا اختلاف في دلالاته ، وهذا كما نقول من أن قول الله تعالى "ليس كمثله شيء" سورة الشورى آية ٤٣ موافق لقوله تعالى "وجاء ربك" سورة الفجر آية ٨٩ متى حمل ذلك على أن تأويله وجاء فتحملوا أمر ربك .. ونحو قوله تعالى (وما خلقت الجن والأنس إلا ليعبدون) سورة الذاريات آية ٥١ أنه موافق لقوله (ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والأنس) سورة الأعراف آية ٧ إذا حمل على أن المراد به العاقبة.

والحقيقة أن المعتزلة لا تحس أي تناقض بين العقل والقرآن لأن كليهما من "عند الله" وكلاهما متفقان بالضرورة .. وإنما يأتي خطأ من يستدل بالقرآن من خطئه في الاستدلال العقلي ، أو من اهماله لقضية الاستدلال العقلي ، اهمالا تاما وعلى ذلك فالمعتزلة حيث يردون الخصم إلى أدلة العقل لا يردونه إلى شيء خارج إطار القدرة الإلهية أو النعمة الإلهية.

وترى الاسماعيلية الباطنية ان الفرائض والسنن التي أتى بها محمد ﷺ لها ظاهر وباطن" وان جميع ما استعبد الله به العبد في الظاهر من الكتاب والسنة هي أمثال مضروبة وتحتها معان هي بطونها" وأن هذه البطون التي عليها العمل وفيها النجاة ، وأما الظواهر ففي استعمالها الهلاك والشقاء". (٢٣)

فالقرآن ظاهر وباطن . وأن الأخذ بالظاهر فقط دون الباطن ، خروج على روح الاسلام وطبقا لذلك لجأوا إلى منهج التأويل الباطنى للقرآن ، فيبينون للناس رموز القرآن ومثله وممثوله ومعانى الصلاة والطهارة ، ثم يخبرون من يدعونه إن جميع ما عليه الناس أمثال مضروبة لمثولات محجوبة ، فالصلاة صلاتان والحج حجان واحد باطن وواحد ظاهر ، وما من ظاهر الا وله باطن. إن الله يقول "وذروا ظاهر الإثم وباطنه" ويقول تعالى "إنما حرم ربى الفواحش ما ظهر منها وما بطن" فلكل ظاهر باطن أما الظاهر ما تساوى به الناس وعرفه الجميع خاصهم وعامهم. وأما الباطن فلا يعرفه إلا الخاصة المختارون "وما آمن معه إلا قليل" سورة هود آية ٤ "وقليل ما هم" سورة ص آية ٣٤ "وقليل من عبادة الشكور" سورة سبأ آية ٣٤ فالأقل من الأكثر الذين لا عقول لهم. (٢٤)

يقول اليماني فى عبد الله ميمون القداح - أحد أئمة الاسماعيلية الباطنية - "أنه جعل لكل آية من كتاب الله تفسير ولكل حديث عن رسول الله ﷺ تأويلا ، وزخرف الأقوال ، وضرب الأمثال ، وجعل لآى القرآن شكلا يوازيه ، ومثلا يضاهيه ، وكان الملعون عارفا بالنجوم" (٢٥) ومن أكثر الأمثلة على التأويل المتعسف هى محاولة الاسماعيلية استخراج نظرية الإمام المستقر والإمام المستودع من الآيات القرآنية فقولہ تعالى "وما من دابة فى الأرض إلا على الله رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها كل فى كتاب مبين" سورة هود آية ٦ فهذا المستقر والمستودع وهما يتحققان فى كتاب مبين أى فى إمام واضح كفلق الشمس. والآية "مستقر ومستودع" قد

فصلت الآيات لقوم يفقهون" وهنا أيضا في نظر الاسماعيلية الباطنية إشارة إلى الإمام المستودع والمستقر ، وأنه لا يدرك ما يفصل بينهم إلا من فتح الله بصيرته. وما أعجب هذا التأويل ، وما أبعد عن حقيقة الايتير وأما الصوفية^(٢٦) فترى عم حذاف طريقهم عن طريقه المتكلمين إلا أنها ليست طريقة مركبة من مقدمات وأقية ، وإنما يعتمد الصوفية في معرفتهم لله على شيء يلقي في النفس القاء ، فمهما قيل في هذه الطريقة فهي على أية حال ما لا يدرج تحت مقولة الفكر النظري.

وأما وقد دعانا القرآن إلى "النظر" فليست طريقة الصوفية أذن هي المقصود ، وإذا فرضنا أن إماتة الشهوات التي يمارسها الصوفي في حياته ، شرط ضروري لصفاء الدهن استعداد للنظر ، فليست هي التي تفيد المعرفة بذاتها.^(٢٧)

فكلهم من قبيل الأنواق والمواجيد بحيث أن من لم يشاركهم طريقته لا يفهم شيئا من مرامي كلامهم. وهذه الأنواق بطبيعتها غير خاضعة للدليل والبرهان فهي وجدانيات ، ولأنهم تعمدوا الألفاظ باستخدام اصطلاحات فلسفية لا يشاركهم فيها غيرهم ، وكلامهم بوجه عام ، لا يقتدر أهل النظر على تحقيق مقصده لغموضه وانغلاقه.^(٢٨)

ولقد حاول أصحاب النظريات الفلسفية لدى الصوفية في الإسلام إلصاق هذه النظريات بالقرآن والسنة حريفاً وساوياً ، لكي يجدوا لها سنداً ، فإذا عدنا إلى الآيات التي لجئوا إليها في تدعيم مذهبهم في وحده الوجود ، الذي خرجت بذوره من مدرسة الحلاج

وكان أصله القديم فى الغنوص الشرقى القديم وجدنا هذه الآيات "لقد
خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن أقرب إليه من حبل
الوريد." (٢٩) "هو الأول والآخر والظاهر والباطن" (٣٠) "فأينما تولوا فثم
وجه الله" (٣١) فرغم هذه الآيات لا تشير أية إشارة إلى هذه الوحدة
الوجودية ، وإنما هى تفسير لنا على قدر معرفتنا السطحية لمعرفة
الله ، فإنهم لجئوا إلى التشبيهات المادية وتمسكوا بها لتقوية ما أتوا
به من نظريات دخيلة كما نجدهم قد ربطوا مذهبهم فى الاتحاد بالله
بقوله تعالى "وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى" (٣٢) وقالوا إن الله
هو الفاعل المطلق الذى يصدر عنه ويرد إليه كل فعل ، وإن العبد
بمثابة القلم من الكتاب الذى يمسكه ويحركه ويجرى به يديه فيكتب ما
يشاء ومن المعروف أن الآية قد نزلت فى حادثة معينة وفى غزوة
من الغزوات ، وهى لا تعبر عن المعنى المقصود من مذهب
الاتحاد (٣٣)

وكما لجأ الصوفية أصحاب النظريات إلى التأويل المتعسف
للقرآن لدعم نظرياتهم لجئوا إلى وضع الأحاديث ومن الأحاديث
القدسية التى يوردونها ويردون إليها بعض مذهبهم الأثر الذى أخبر
فيه رسول الله على لسان الله فقال : كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن
أعرف فخلقت الخلق فيه "عرفونى" وهم يتخذون من هذا الحديث
القدسى مصدراً لمذهبهم فى الحب الإلهى الذى هو عندهم المبدأ
الأول فى خلق العالم ، فالعالم بمثابة المرأة المجلوة التى فيها يرى
ذاته وإنهم ليصلون بهذا إلى رأيهم فى وحدة الوجود.

والواقع أن النظريات الفلسفية المنحرفة دخيلة ، وليس لها في القرآن أى نسب سوى التأويل المتعسف المفتعل من جانب فلاسفة الصوفية وهم فى الواقع لم يستخرجوا بذور نظرياتهم مطلقا من القرآن والسنة ، بل جاءوا بالنظريات متأثرين بالمسيحية والأفلاطونية الحديثة والفلسفة البوذية ، فقد كانت تلك المذاهب والفلسفات متغلغلة فى الأوساط التى عاش فيها الصوفية ، وحاولوا التوفيق والتفريق بينها وبين الآيات ، وادعوا فى الوقت ذاته ، أنهم متمسكون بروح الدين أو القرآن فى تناقض واضح.

وبالرغم من وجود تشابه بين الباطنية والصوفية ، فى افتراض معان محبوة أو باطنية لآيات القرآن ، إلا أن التفسير الصوفى يختلف عن التفسير الباطنى فالصوفية يؤمنون بثنائية طبيعة التفسير القرآنى أى من الناحية الظاهرية والناحية الباطنية ولكن الباطنية الإسماعيلية يرون أن الناحية الباطنية هى وحدها الصحيحة ، ولا عبرة بالمعنى الظاهر الذى يجب أن يهمل تماما. (٢٤)

وقد انتقد فيلسوفنا ابن رشد موقف هؤلاء جميعا ، وأول الفرق التى تعرضت لنقده هى فرقة الحشوية الذين ذهبوا إلى أن النظر حرام إذا أنهم يقولون إن الأصول هى الكتاب والسنة والاجماع فقط فقالوا "أن الواجب ضرورة أن يحكم بالتحريم فيما جاء فيه النص بالتحريم وأن يحكم بالتحليل فيما جاء فيه النص بالإيجاب ولا يتعدى حدود الله تعالى ، فلم يبق لهم - المؤيدون للقياس - إلا أن يقولوا إن النص لا يستوعب كل شئ وهو قول يؤول إلى الكفر لأنه قول بأن الله تعالى لم يكمل لنا ديننا ، وأنه أهمل أشياء من الشريعة" (٢٥)

لآيات القرآنية التي تدل حسب معناها الظاهر الذي
 من شأنه أن يبين بطلان ما ذهبوا إليه من أن الله تعالى
 لا يهدي قوماً فاسقين. بل هو الذي يهدي من يشاء
 ويضل من يشاء. ولقد ورد في القرآن الكريم ما يدل على
 أن الله تعالى هو الذي يهدي من يشاء ويضل من يشاء
 من عباده. ورواهم من قبل من الأمم السابقة. وما كان
 من عزم الله في كتاب الله. أنه عاين الناس فيهم من حسير
 بوجود الباري بأدلة عقلية منصوص عليها منها مثل قوله تبارك
 وتعالى: "يا أيها الناس اعدوا لكم الدين الذي خلقكم ولأن من فكم
 ومثل قوله تعالى: "أففى الله شك فاطر السموات والأرض أنى عزمت من
 الآيات الواردة فى هذا المعنى (١٤)

ولكن يجب ألا نقف طويلاً لجدل هؤلاء وإظهار ضعف
 وجهه نظرهم ، فإن ابن رشد يرى أنهم قد تلغوا هذا كسر من العناء
 وضعف العقل وسوء فهم النصوص الظاهرة التي يربطون بها
 إلى درجة يعتبر معها الاستطراد فى مناقشتهم نوعاً من العبث :
 ربما يوحى إليهم أنهم خصم له حطرة ولم يحو إلى إرساء عارده كسر
 دلالة على استحقاقه بشأنهم من أن يقول : أولاً مع من يوحى من
 الناس من تلعب به فدامة العقل وسلاسه الفريضة إلى أن يلقفهم سيد من
 الأدلة الشرعية التي نصبها ﷺ للجمهور وهذا هو أقل نوحى من
 وجد فرضه الإيمان من جهة السماع". (١٥)

والحقيقة أن ابن رشد كان يهدف إلى الكشف عن جهالهم ،
 نون أن يرميهم بالكفر أو الابتداع ، فهو يسخر منهم لضعف عقولهم
 وسوء فهمهم للنصوص الدينية.

ما الأسعريه وهند ليس نرون أكثر ليس سود نهم هن
السنة ، فابهم سلكوا طرفا ليست الطرق التسرعته التي به الله عليها ،
ودعا الناس إلى الإيمان به من قلها فظرفهم التي سلكوا في بيان
أوت لجزء الذي لا يحرا ، وهو الجوهر الفرد ، طرفه معاصه ،
تذهب على كثير من أهل الرياضة في صاعه الحذل فصلا عن
الجمهور ، وهي طريقة غير برهانية ولا مفصية بنفس إلى وحو
البارىء .

أما الطرق المسلوكة في بيان أن العالم حدث وأن الأحسام
محدثه بحدوثه فهي كما يقول ابن رشد ليست برهانية كما يوهمون ،
ولا هي من الأقاويل التي يليق بالحميوز ، أعنى النراهن السيطه
التي كلف الله بها الجميع من عبادة الإيمان به .. فهذه الطريقة ليست
برهانية صناعية ، ولا شرعية^(٤٦)

وقد انتقد ابن رشد أيضا طريقة أبو المعالي في اثباته
للحدوث فقد بناها على مقدمتين أحدهما أن العالم بجميع ما فيه حائر
أن يكون على مقابل ما هو عليه . والثانية أن الجائر محدث وله
محدث ، أي فاعل صيره بإحدى الجائزين أولى منه بالآخر .

ويعترض ابن رشد على المتقدمين قائلا انهما من المقدمات
الخطية وينطويان على فكره الحوار وهي فكره مرفوضة لأنها
لا تؤدي إلى القول بوجو حكمه وارتباط السبب بسنة أو بصاعه فهما
لا يصلحان لإقناع الجميع من جهة انهما كاديبان ومطلتان لحكمه
الصانع ، لأن الحكمة ليست سببا أكثر من معرفة أسباب الشيء ،
وإذا لم تكن للشيء أسباب ضرورية فتضى وحوذه على الصفة التي

هو بها ذلك النوع موجود ، فليست ههنا معرفة يختص بها الحكيم الخالق دون غيره كما أنه لو لم يكن ههنا أسباب ضرورية في وجود الأمور المصنوعة - أى كانت جائزة - لم تكن هنالك صناعة أصلا ، ولا حكمة تتسبب إلى الصنائع دون من ليس بصانع ثم يستطرد ابن رشد قائلا : وأى حكمة كانت تكون فى الإنسان لو كانت جميع أفعاله وأعماله يمكن أن تتأتى بأى عضو اتفق ، أو بغير عضو ، حتى يكون الإبصار مثلا يتأتى بالأذن كما يتأتى بالعين . ولشد بالعين كما يتأتى بالأنف وهذا كله إبطال للحكمة ، وإبطال للمعنى الذى سمي به نفسه حكيما ، تعالى وتقدس سماؤه عن ذلك. (٤٧)

فإذن الذى ينبغى أن يعلم الجمهور من أمر هذه الصفات هو ما صرح به الشرع فقط ، وهو الاعتراف بوجودها دون تفصيل الأمر فيها هذا التفصيل ، فإنه ليس يمكن أن يحصل عند الجمهور فى هذا بفية أصلا وأغنى ههنا بالجمهور كل من لم يعر بالصانع البرهانية ، وسواء كان حصلت له صناعة الكلام أو لم تحصل له فإنه ليس فى قوة صناعة الكلام والوقوف على هذا القدر من المعرفة ، إذ اغنى مراتب صناعة الكلام أن يكون حكمة حدليه لأر هانيه وليس فى قوة صناعة الجدل الوقوف على الحق فى هذا. (٤٨)

أما المعتزلة فإنه - فيما يذاكره ابن رشد - لم يصل إلينا فى هذه الجزيرة من كتبهم شىء نقف منه على طرقهم التى سلكوها فى هذا ويشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الأشعرية. (٤٩)

أما الصوفية فطريقتهم - وإن سلمنا وجودها - ليست بعامة للناس بما هم ناس ، وليست هى الطريقة المعصودة للناس ، إذ لو

كانت كذلك لطلت طريقة النظر ، والقرآن كله إنما هو دعاء الى
النظر والاعتبار وتنبيه على طرق النظر. (٥٠)

فالصوفية يرومون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات
شيء يلقي في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية ، وأقالها
بالفكره على المطلوب ، ويحتجون لتصحيح هذا بظواهر من الشرع
كثيره . مثل قوله تعالى : "واتقوا الله ويعلمكم الله" سورة البقرة آية
٢٨٢ ومثل قوله تعالى "والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا" سورة
العنكبوت آية ٦٩ ومثل قوله تعالى : "إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا"
سورة الأنفال آية ٢٩ إلى أشباه ذلك كثيرة يظن أنها عاضدة لهذا
المعنى.

نعم لسنا ننكر أن تكون إمانة الشهوات شرطاً في صحة
النظر ، لأن إمانة الشهوات هي التي تفيد المعرفة بذاتها ، فهي
لبس كافه بنفسها كما ظن الفوم ، بل هي نافعة وقد حث عليها
الشرع في جملتها حقاً ، أعنى على العمل. (٥١)

وهكذا يصل بنا ابن رشد إلى القول بأن كل فرقة قد حاولت
في الشريعة تأويل غير التأويل الذي تأولته الفرقة الأخرى ، ورسمت
إليه الذي قصده الشرع ، حتى تمزق الشرع كل ممزق ، وبعد هذا
عن موضعه الأول يقول ابن رشد : "ولما علم صاحب الشرع ﷺ أن
مثل هذا يعرض ولا بد في شريعته قال "ستفترق أمتي على اثنين
وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة" يعنى بالواحدة التي سلك
ظاهر الشرع ولم تؤوله تأويلاً صرحت به للناس. (٥٢)

ثم يعقب ابن رشد على ذلك بقوله : "وأنت إذا تأملت ما في هذه الشريعة في هذا الوقت من الفساد العارض فيها من قبل التأويل تبينت أن هذا المثال صحيح" (٥٣)

وبالجملة فأكثر التأويلات التي زعم القائلون بها أنها المقصود من الشرع إذا تأملت وجدت ليس يقوم عليها برهان ، ولا تفعل فعل الظاهر في قبول الجمهور لها وعملهم عنها مثال ذلك من أتى إلى دواء قد ركبته طبيب ما هر ليحفظ صحة جميع الناس أو الأكثر ، فجاء راحل فلا لامة لك الدواء المركب الأعظم لبراءة مزاج كان به ليس يعرض إلا للأقل من الناس ، فزعم أن بعض تلك الأدوية التي صرح باسمه انطب الأول في ذلك الدواء العام المنفعة المركب لم يرد به ذلك الدواء الذي جرت العادة في اللسان أن يدل عليه بذلك باستعارة بعيدة فالأول ذلك الدواء الأول من ذلك المركب الأعظم . وجعل فيه بدله الدواء الذي ظن أنه الذي قصده الطبيب وقال للناس هذا هو الذي قصده انطب الأول فاستعمل الناس قصده الطبيب وقال للناس هذا هو الذي قصده انطب الأول . فاستعمل الناس ذلك الدواء المركب على الوحه الذي ناوله عليه هذا المتأول ففسدت به أمرجه كثيرة من الناس . فحاء آخرون شعروا بفساد امزجة الناس عن ذلك الدواء المركب فراموا إصلاحه ، بأن أبدلوا بعض أدويته بدواء آخر غير الدواء الأول ، فعرض من ذلك للناس نوع من المرض غير النوع الأول . فحاء ثالث فتأول في أدوية ذلك المركب غير التأويل الأول والثاني ، فعرض للناس من ذلك نوع ثالث من المرض غير النوعين فجاء متأول رابع ، فتأول دواء آخر غير الأدوية المتقدمة

فعرض منه للناس نوع رابع من المرض غير الأمراض المتقدمة —
فلما طال الرمان بهذا المركب الأعظم وسلط الناس التاويل على
ادويته وغبروها وبدولها عرض للناس أمراض شتى حتى فسدت
المنفعة المقصودة بهذا الدواء المركب في حق أكثر الناس. (٥٤)

ويذكر ابن رشد أن أول من أول من غير هذا الدواء الأعظم
هم الخوارج ثم المعتزلة ثم الأشعرية ثم الصوفية فكل هذه الفرق
صرفت كثيرا من ألفاظ الشرع عن طاهرها إلى تأويلات يزولها على
تلك الاعتقادات وزعموا أنها الشريعة الأولى التي قصد بالحمل عليها
جميع الناس ، وأن من راعى عنها فهو إما كافر وإما مبتدع. وإذا
تأملت حميعها وتأمل مقصد لسرع ظهر أن حيا أفاويل محدثه
وتأويلات مبتدعة.

فليس بعجيب إذا جزع فيلسوفنا من انقسام الأمة الإسلامية
إلى عدة طوائف وفرق دينية ، ترعم كل طائفة أو فرقة منها أنها هي
التي اهتدت إلى الحقيقة وحدها أم الطوائف والفرق الأخرى التي لا
تشاركها الرأي فإنها هي تلك التي صلت سبلها ، ما في ذلك ريب ،
وانتعدت عن تعاليم الدين وكسب هذا الابتعاد والمروق أهلا
لأن توصف بالكفر أو الإلحاد. وهذا ما يعر عنه فيلسوفنا حين يقول:
" فإن الناس قد اضطربوا في هذا المعنى كل الاضطراب في هذه
الشريعة حتى حدثت فرق ضالة وأصناف مختلفة كل واحد منهم يرى
أنه على الشريعة الأولى ، وأن من خالفه إما مبتدع وإما كافر
مستباح الدم والمال. وهذا كله عدول عن مقصد الشارع ، وسببه ما
عرض لهم من الضلال عن فهم مقصد الشريعة.

وهكذا ، فإن هذا الفيلسوف لا يهدف - كما يرى د. محمود

فاسم - إلى إنشاء طغمة أو فرقة جديدة ؛ بل يرمى بالرهنة على العقائد - رهنة بعينها كل إنسان مهما اختلفت درجته ذكائه وعقده وإلى القضاء على النزاع والخلاف بين المسلمين . وكأنه كان يريد أن يحتم هذا الصراع المرير بين أحزابهم واتساعه الدل على الدين والعقل لا يتناقضان ولا يمكن أن يتناقضا ؛ إذ مما يدعو إلى الحسرة أن هذه الديانة التي تقوم على أساس العقل تبدو في نظر الجهال من المسلمين معارضة له . وليس أقل من ذلك مخدع الناس في سري عصف الناس أن لفظة الحق هي تلك التي - هي حق - الدينية . فما السبب في هذا البلاء كله ؟ وفيه هذه الحرب الشعواء بين طوائف الأمة الواحدة ؟ لقد حلت بهم الفرقة ، وحللتهم في الله بينهم عندما لم يحترموا أو بلترموا قاعدة أو قنونا في مسائل النصوص القرآنية فكل طائفة تؤول هذه النصوص ، حسبما تريد . أي دون منهج محدد ، ودون معرفة كافية بالحقائق العامة ، ونفسه التي تحوّل التوفيق بينها وبين العقائد الإسلامية^(٥٤) يقول ابن رشد : فإن النفس مما تخطئ هذه الشريعة ، من الأهواء النفسية ، والاعتقادات المحرفة ، في غاية الحر والتألم ، وبخاصة ما عرّض لها من ذلك من قبل من ينسب نفسه إلى الحكمة ... وقد ذهب الصواب كتبر من الاصدفاء والجهال ، ممن يستنور أنفسهم إليها وهي الفرق الموجودة فيها^(٥٥)

ولم ينس ابن رشد حين لام هؤلاء وأولئك على ما فعلوا ، أنه وقع في مثل صنيعهم ، لذلك نراه يعتذر عما فعل بأن الحمهور عرف

من هؤلاء الذين يلومهم هذه التأويل ، فكان لابد له من أن يتكلم فيها
لباس الحق من جهة ، ولدفع الادى عن الجمهور من جهة اخرى .
كما يفعل الطبيب الحاذق لسفاه المريض إذا تعدى الحامل المنطوق
وسقاه السم على أنه غذاء^(٥٧).

وما أجمل اعتذاره الذى يسوقه فى هذه العبارات من كتابه
فصل المقال : "فهذا ما رأينا ان نتنه فى هذا الحس من لطر .
على التكلم ببر الشريعة والحكمة ، وأحكام التأويل فى السريعة.
ولولا شهرة ذلك عند الناس ، وشهرة هذه المسائل التى ذكرناها ، لما
استخرنا ان نكتب فى ذلك حرفا ولا أن نعتذر فى ذلك لأهل التأويل
بعد ، لأن شأن هذه المسائل ان تذكر فى كتب البرهان^(٥٨).

الواضح أن ابن رشد لم يكن أول من قال إن فى كتاب الله
المبرر على النبى ﷺ معنى طاهرا ومعنى باطنا ، فإن كبير من
الفرق الإسلامية قد ذهبت إلى ذلك قبله . فالشريعة الحقة تدعو إلى
النظر البرهاني ، المؤدى إلى معرفة الحق والحقائق التى يؤدى اليها
النظر البرهاني قد يكون مسكوتا عنها فى الشرع أو منطوق بها .
فإن كانت مما سكت عنه الشرع لم يكن بينها وبين الشرع تناقض .
وإن كانت مما نطق به الشرع كانت إما موافقة لطاهر النص أو
مخالفة له ، فإن كان الشرع موافقا لما أدى إليه النظر البرهاني فلا
اشكال هناك . وإن كان مخالفا أوجب رفع التناقض الذى يه
بطريقة التأويل^(٥٩).

ويقسم ابن رشد مواقف الناس إزاء ذلك الظاهر المتشابه إلى

ثلاثة أقسام :

١- الحمهور وهولاء لا تعرض لهم شكوى ؛ ناحون الاشياء على طاهرها.

٢- أهل الجدل والكلام وهولاء عرضت لهم شكوى ولم يقدروا على حلها ، وهم فوق العامة ودون العلماء ويوجد في فهم التشابه في الشرع وهولاء تأولوا كثيرا مما طهوه ليس على طاهره ، واكثر تأويلاتهم لا تقوم عليهم برهان ولا فعل فعل الطاهر في قبول الجمهور لها ، وكل فرقة منهم سوية محالفة للفرقة الأخرى وادعت لنفسها الصواب وتغيرها الحطأ حتى تمزق الشرع كل ممزق.

٣- العلماء هولاء لم تعرض لهم شكوى وليس في الشرع عندهم تشابه ، فعند حدوث تعارض بين ظاهر الشرع وبين ما يؤدي إليه البرهان ، فإن ذلك الطاهر بفعل التأويل ، وفقا لقانون التأويل وهذه قضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن^(١٠)

ومن السهل علينا ان نفهم ان فيلسوفنا لا يرى ان في النصوص الدينية - من القرآن والحديث - نصوصا متشابهات ، لا بالنسبة للعلماء الذين يعلمون مع الله تأويلها ، ولا بالنسبة للحمهور الذي لا يطلب منه إلا ان يؤمن بما يفهم من طواهر دون البحث عن تأويلها وبين معانيها الحفية اما أهل الجدل والمتكلمون فهم الذين يوجد في فهم التشابه في بعض هذه النصوص فهم قد ارتفعوا عن العامة ولم يصلوا الى مرتبة الحصة عرضت لهم شكوك وشبه لا يقدرون على حلها ، ولكنهم يعلقون بها فحاولوا عينا تأويلها فوصلوا في أنفسهم فأضلوا من اتبعهم لهذا دمهم الله بان في قلوبهم زيغا

ومرضاه ، فهم يتبعون ما تنسأبه من القرآن ابتغاء الفنة وابتغاء تأويله ، وما هم ببالعبة ، إبل لا تعلم هذا التأويل إلا الله والراسخون فى العلم وهم ليسوا منهم فى شىء. (١١)

وابن رشد هنا يرى أن من النصوص ما يجب على أهل البرهان تأويله وحملهم إياها على صواهرها كفر ، كما يجب على العامة حملها على هذه الظواهر وتأويلهم لها كفر .

وبطرد ابن رشد هذه بطرة عملية صادقة ، فإن تمثيل نعيم الجنة للعامة بأنه ماذى من جنة فيها أنهار من ماء غير آسن ، وأنهار من لبن لم يتغير طعمه ، وأنهار من خمر لذه للشاربين ، وأنهار من عسل مصفى . وفيها مع هذا كله من كل الثمرات - هذا التمثيل يدفع للحبر ويحث على الفصيلة وأنه حبر لهم من ، تشكيكهم فى هذا الجراء الماذى لمحرر ، ومن محاولته تفهميهم أن ما جاء به القرآن والحديث دألاً على ما دبه النبوة إنما هو رموز وامثال ، وأن هذا الثواب الذى وعد به الفضلاء الأحياء لن يكون إلا معنوياً للنفوس وحدها التى نرس لها إلى النعم غلبت اللذات المادية من سبيل .

ولهذا لا حد . عه النبوة على العامة احتراماً فلو قيل للجمهور ولهم هو ارفع رتبة فى الكلام منهم إن الشمس التى تظهر للعين فى قدر قدم هى نحو من مائة وستين ضعفاً من الأرض لفسالوا هذا من المسحيل ، ولكن من يتحيز ذلك عندهم كالبانم ، وليس عليهما اقناعهم فى هذا المعنى بمقدمات نفع لهم التصديق بها عن قرب فى زمن ستر ، بل لا يسأل إلى حصن من هذا لعلم ضربوا النرهان إلا لئلا سلك ضربى نرهان وهذا كان هذا موحواً فى مضال الأمور

الهندسية وبالجملة في الأمور التعليمية ، ، فأحرى أن يكون ذلك موجودا في العلوم الإلهية فإذا صرح بذلك للجمهور كان سبيعا وفيحا في بادئ الرأي وشبها بالأحلام إذ لا يوجد في هذا النوع من المعارف مقدمات محدودة يتأتى من قبلها الإقناع فيها للعقل الذي في بادئ الرأي أي عقل الجمهور فإنه يشبه أن يكون ما يظهره سحره للعقل هو عنده من قبيل المستحيل في أول أمره وليس يعرض هذا في الأمور هذا في الأمور العلمية بل وفي العملية^(٦٢)

ويقول في نص آخر "الكلام في علم الباري سبحانه وتعالى بذاته وبغيره ، مما يحرم على طريق الجدل في حال المضطره فصلا عن أن يثبت في كتاب ، فإنه لا تنتهي أفهام الجمهور إلى مثل هذه الدقائق. وإذا خيض معهم في هذا. بطل معنى الإلهية عندهم ، فذلك كان الخوض في هذا العلم محرما عليهم - إذ كان المكافئ في سعادتهم ، أن يفهموا من ذلك ما أطاقه أفهامهم ، وذلك ثم يقصر الشرع الذي قصده الأول تعليم الجمهور ، في تفهيم هذه الأنسء في الباري سبحانه وتعالى بوجودها في الإنسان ، كما قال الله سبحانه وتعالى : لم تعبد ما لا يسمع ، ولا يبصر ، ولا يعنى عنك سب^(٦٣) بل واضطرا إلى تفهيم معان في الباري سبحانه وتعالى سنها بالجوارح الإنسانية ، مثل قوله سبحانه وتعالى أو لم يرى أن حلقا لهم مما علمت أيدينا أنعاما ، فهم لها مالكون"^(٦٤). وقوله تعالى : خلقت بيدي^(٦٥) فهذه المسألة هي خاصة بالعلماء الراسخين ، الذين اطلعهم الله على الحقائق ، ولذلك لا يحب أن يثبت في كتاب في الكتب الموضوع على الطريق البرهاني"^(٦٦)

والكلام فى هذا الأشياء مع الجمهور هو بمنزلة من يسقى السموم أبدان كثير من الحيوانات التى تلك الأشياء سموما لها ، فإن السموم إنما هى أمور مضافة ، فما يكون سما فى حق حيوان ، قد بعد غذاء فى حق حيوان آخر. وهكذا الأمر مع الآراء فى الإنسان. أعنى قد يكون رأى ما سم فى حق نوع من الناس ، وغذاء فى حق نوع آخر فمن جعل الآراء كلها ملائمة لكل نوع من أنواع الناس ، هو بمنزلة من جعل الأشياء كلها أغذية لجميع الناس. ومن منع النظر مستأمله ، هو بمنزلة من جعل الأغذية كلها سموما لجميع الناس وليس الأمر كذلك ، بل فيها ما هو سم لنوع من الإنسان وغذاء لنوع آخر. (١٧)

وعلى هذا فالعبرة عن ابن رشد بالبرهان ، إذ هو أسمى صور اليقين ، ولهذا يجب رفعه على طريق أهل الظاهر ، بل حصاع هذا الظاهر للبرهان : فوجود الآيات المتناهية كان دافع إلى التأويل ، وأنه لا يمكن أن تؤخذ كل النصوص على ظاهرها. يقول ابن رشد "فلا يخلو ظاهر النص أن يكون موافقا لما أدى إليه البرهان فيه ، أو مخالفًا ، فإن كان موافقا فلا قول هناك وإن كان مخالف طلب هنالك تأويله. (١٨)

وظاهر الشريعة من حيث جواز التأويل أو عدم جوازه ، ثلاث أصناف : فهالك طاهر من الشرع لا يجوز تأويله قط ، وطاهر مقطوع بتأويله ، وصنف ثالث يقع بين الطرفين - وهو موضع خلاف - فيلحقه بعضهم بالقسم الأول ، ويلحقه آخرون بالقسم الثانى ، ولكن

من ذا الذى يقرر للناس هذا التقسيم ؟ من ذا الذى يقطع بالتأويل هنا
ويعد جوازه هناك ؟ إنه الإجماع الذى يقرر ذلك.

وفى هذا الموضع يلفت ابن رشد انظارنا الى نقطة هامة هي
استحالة هذا الاجماع فى الأمور نظريه ، ان لا يتحقق الإجماع إلا
إذا عرفنا جميع العلماء الموحدين فى عصر معين ، ثم استطلعنا
آراءهم واحدا واحدا فى المسألة المطروحة ، على شرط ألا يكون
هنالك من العلماء من جهل وجوده ، او بغضه ونكته يكتُم رأيه ، وإذا
كان الموضوع موضوع تأويل نضمر السرع ، اراد الأمر صعوبة ،
لأن العلماء قد ينفقون على ضرورة التأويل فى موضع من المواضع
ثم يختلفون على طريقته ، وإذا كان كذلك فكيف جاز لأبى حامد
الغزالي فى كتابه نهج الفلاسفة ان كثر الفلاسفة المسلمين كنى
نصر الفارابى وابن سينا على خرقهم للإجماع فى التأويل.^(١٩)

ويرى د. تكي نجيب محمود فى موقف ابن رشد هذا تناقضا
وهو أنه فى الوقت الذى يجعل ابن رشد لإجماع مدار لقسمه الشريعة
إلى أصنافها الثلاثة من حيث حوار التأويل وعدم حوار ، يراد يلفت
انظارنا إلى ما ينسب إليه الإسناد فى ان يحقق اجماع على الإطلاق^(٢٠)

فالإجماع ان هو السلطة الحاد فى الإسلام التى تستطيع
ان تبت الأمور فى فصل الدين ، وان لإجماع كسلطه فقيهيه
مستندة إلى حديث شريف يجعل من المستحيل أن يكون الشعب
الإسلامى مجمع على نصارى ، ، قد فهم الشعب الإسلامى عامة
المجتهدين فى زمن من الأزمان.

ويرى ابن رشد أن العلماء يميزون فيما بين العمليات
والعلميات أو النظريات ويشئون أن الإجماع لا يتقرر في النظريات
بطريق يقيني كما يمكن أن يتقرر في العمليات" وأنه ليكتفى في
العمليات ليحصل الإجماع بأن "تنتشر المسألة فلا ينقل إليها
خلاف ، أما في النظريات فمن الواجب إقامة البرهان على حصول
الإجماع وأنه ليس يمكن أن يتقرر الإجماع في مسألة ما ، في عصر
ما ، إلا بأن يكون ذلك العصر عندنا محصورا ، وأن يكون جميع
العلماء الموجودين في ذلك العصر معلومين عندنا أعني معلوما
أشخاصهم ومبلغ عددهم. وأن ينقل إليها في المسألة مذهب كل واحد
منهم فيها نفل تواتر ، ويكون مع هذا كله قد صح عندنا أن العلماء
الموجودين في ذلك الزمان متفقون على أنه ليس في الشرع ظاهر
وباطن وإن العلم بكل مسألة يجب أن لا يكتم عن أحد ، وأن الناس
طريقهم واحد في علم الشريعة"^(٧١)

ويحدد ابن رشد ما يجوز تأويله وما لا يجوز تأويله من تلبية
حرى قص وقف نظري لصور والتصديق التي احتوتها السريعة ،
فالسريعة تحض كل صفات على تغييرها من حيث التفكير ودرجة
القيم والنسب ، إذ أن طماع الناس متفاضلة - في التصديق ، فمنهم
من يصدق بالبرهان ، ومنهم من يصدق بالأقوال لحدلية تصديق
صاحب البرهان بالبرهان ، إذ ليس في طباعة أكثر من ذلك ، ومنهم
من يصدق بالأقوال الخطائية كتصديق صاحب البرهان بالأقوال
لبرهانية. يقول ابن رشد "ولما كان مقصود الشرع تعليم الحق
والعمل الحق ، وكان التعليم صنفين تصورا وتصديقا ، وكانت طرق

التصديق للناس ثلاثا ، البرهانية والجدلية والخطابية ، وطرق
التصور اثنتان إما الشيء نفسه ، وأما مثاله ، وكان الناس كلهم يُسر
فى طباعهم أن يفتلوا البراهين ولا الأقاويل الجدلية فضلا عن
البرهانية مع ما فى تعليم الأقاويل البرهانية من العسر والحاح فى
ذلك إلى طول الرمان لمن هو أهل لتعلمها ، وكان الشرع مقصوده
تعليم الجميع ، وحب أن يشتمل الشرع على جميع أنحاء طرق
التصديق وأنحاء طرق التصور^(٧٢)

وطرق التصديق منها ما هى عامة لأكثر الناس ، أعنى
وقوع التصديق من قلبها وهى الخطابية والجدلية ، والخطابية أعم من
الجدلية ، ومنها ما هى خاصة بأقل الناس وهى البرهانية وكر
الشرع مقصوده الأول العناية بالأكثر من غير إغفال تنبيه الحواس .
كانت أكثر الطرق المصرح بها فى الشريعة هى الطرق المشتركة
لأكثر فى وقوع التصور والتصديق.

فها ثلاثه أنواع من المعرفة : خطابية وجدلية وبرهانية وكل
نوع من هذه الأنواع يناسب طائفة من الناس ففريق البرهان يعتمد
على الأدلة البرهانية ، وهذه الأدلة تبدأ من المبادئ الأولية للتعرف
وهى واضحة بذاتها ، ويستنتج منها بسلسلة من القياس العقلية الدفينة
المربطة بعضها ببعض ارتباطا وتيقنا نتائج تشترك فى الوضوح
والذاهة ، وفى بعض المقدمات وفريق الحدل يعتمد على الأدلة الحديثة
وهذه الأدلة مساوية فى دقة صوريتها للأدلة البرهانية ، ولكن مقدمات
لست بديهية باطلاق ، بل راجحة قليلا أو كثيرا وفريق الخطابة

يعتمد على الأدلة الخطابية التي تقوم على العاطفة أكثر من قيامها
على العقل^(٧٦)

ولابد من مجاوزة التصديقات الخطابية والجدلية للوصول إلى
البرهان إذ الفلسفة الحقيقية تنظر في الموجود نظراً برهانياً ،
والجدلية نظراً مشهوراً والفيلسوف قصده معرفة الحق فقط وإذا كان
الجدلي يعلم ما يعلم الفيلسوف ، إلا أن أحدهما يعلم بالبرهان والآخر
بالشهرة^(٧٧) ولذلك فإنه لما كانت شريعتنا هذه الإلهية قد دعت الناس
من هذه الطرق الثلاث عم البصق كل إنسان وذلك صريح في قوله
تعالى "ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى
هى أحسن"^(٧٨)

أما الجاحد لأمثال هذه الأشياء فهو كافر معاند بلسانه دون
قلبه ، أو بغفلته عن التعرض إلى معرفة دليلها بأى من الطرق
الثلاث يقول ابن رشد "وإذا كان هناك من ضل نظرهم فيها من قبل
وذلك من قبل نقص فطرته ، أو سوء ترتيب نظره فيها أو من غلبة
شهواته عليه أو أنه لم يجد معلماً يرشده إلى فهم ما فيها أو من قبل
اجتماع هذه الأسباب فيه أو أكثر من واحد أن يمنعها عن الدى هو
أهل النظر فيها" ويضرب ابن رشد على ذلك مثالا : إن مثل من منع
النظر فى كتب الحكمة من هو أهل لها ، من أجل أن قوماً من أراذل
الناس قد يظن بهم أنهم ضلوا من قبل نظرهم فيها مثل من منع
العطشان شرب الماء البارد العذب حتى مات من العطش لأن قوماً
شرقوا به فماتوا ، فإن الموت من الماء بالشرق أمر عارض ، وعن

العطش أمر ذاتي وضروري ، فالنظر النرهائي لا يؤدي إلى مخالفة ما ورد به الشرع إذ الحق لا يضاد الحق بل يوافقه. (٣٦)

فلا سبيل إلى أن يعلم أحد الحق إلا من خلال هذه الصناعة وهنا يظهر لنا مدى الاتصال بين موضوع التأويل والبحث في موضوع القياس المنطقي في القرآن الكريم.

والواقع أننا نجد العديد من الآيات القرآنية الكريمة التي تتصل اتصالاً مباشراً بمبحث الحق ، لابد أن نذكر بعضها حتى نتكشف أمامنا الجوانب العديدة للقياس المنطقي ، وكيف اختلف حوله مفكر والإسلام بين مؤيد لهذا القياس ومعارض له.

ومن هذه الآيات قوله تعالى : (فريقا هدى وفريقا حق عليهم الضلالة) (سورة الأعراف ، من الآية : ٣٠).

(كذلك حقت كلمت ربك على الذين فسقوا) (سورة يونس ، من الآية : ٣٣).
(و يريد الله أن يحق الحق بكلماته ويقطع دابر الكافرين) (سورة الأنفال ، من الآية ٧).

(ألا إن وعد الله حق) (سورة يونس ، من الآية : ٥٥).

(إن هذا لهو حق اليقين) (سورة الواقعة ، الآية : ٩٥).

(فأما الذين آمنوا فيعلمون أنه الحق من ربهم) (سورة النور ، من الآية ٢٦).

(تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق) (سورة النور ، من الآية : ٢٥٢).

(يظنون بالله غير الحق) (سورة آل عمران من الآية : ١٥٤).

(إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لحكم من أمر ربك الله) (سورة

النساء ، من الآية ١٠٥).

(يا ايها الناس قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم) (سورة النساء ، من الآية : ١٧٠).

(ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق) (سورة الانعام ، من الآية : ١٥١).

(فماذا بعد الحق إلا الضلال) (سورة يونس ، من الآية : ٣٢).

(وقل جاء الحق وزهق الباطل) (سورة الإسراء ، من الآية : ٨١).
(وقل "حق من ربكم فمر شاء فمرس ومن شاء فليكفر") (سورة الكهف . من الآية : ٢٩).

(ما خلق الله السموات والارض وما بينهما إلا بالحق) (سورة الروم ، من الآية : ٨).

(فلما جاءهم بالحق) (سورة غافر ، من الآية : ٢٥).

(وقضى بينهم بالحق) (سورة الزمر ، من الآية : ٦٩).

(ذلكم ما كنتم تفرحون في الارض بغير الحق) (سورة عاقر من الآية : ٧٥).

(سنريهم آياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق) (سورة فصلت ، من الآية ٥٣).

(هذا نذير لرعياي من قبل قد جعلها ربي حقا) (سورة يوسف ، من الآية : ١٠٠).

هذه بعض الايات القرآنية الكريمة والتي يظهر من خلالها أن الحق بعد مفانلا للطرف ، والكذب بعد مفانلا للصديق ، والحق بعد ابصار مفانلا للناطل . مما يوضح مدى الارتباط بين الحق وبين البحث في الفياس المنطقي عند المسلمين.

لقد عرف العرب بحوث المنطق الارسطية ، والقياس من مباحثه الهامة ، وعندما بدأت حركة الترجمة في الإسلام اتجهت جهود المرحمين إلى نقل البحوث المنطقية فقد روى صاعد الأدليس ونقل عنه غيره من المؤرخين أن ابن المقفع^(٧٧) كانت المصنوع ومترجم كليله ودمنة هو أول من ترجم كتب ارسطو المنطقية^(٧٨)

ومع أن الإسلاميين قد تأثروا ببحوث أرسطو المنطقية تأثراً ملحوظاً ، إلا أن من بينهم من كان له استقلال في تفكيره المنطقي ، وليس ادل على ذلك من قول ابن سينا في مقدمة كتابه 'منطق المتشركين' وابنه مع اعتزازه بمنطق المشائين اكملنا ما أرادوا وقصروا فيه ولم يبلغوا أرائهم منه"^(٧٩)

لقد ترجمت البحوث المنطقية لأن المنطق كان ضرورياً في مجال مساعدة أهل الجدل من العلماء في مناقشاتهم الدينية والرد على خصومهم ، سواء كان الخصوم من أتباع الفرق الإسلامية الأخرى التي تختلف معهم في الرأي أو كان الخصوم من الخارجين عن الدين كالذين يقولون بالهين ، إله للحير (النور) وإله للشر (الظلام) بل إن البحوث المنطقية بجدها قد انتشرت في المراحل المتأخرة في علم الكلام.

كما ارتبط البحث في القياس المنطقي بالتأمل في الآيات القرآنية التي تدعو إلى العلم وهذا يعني أن القياس المنطقي يعيننا على الانتقال من عدم معرفتنا أو علمنا بشيء ، إلى حالة العلم أو المعرفة به والدليل على ذلك أننا بجدهم يذكرون العديد من الآيات القرآنية في هذا المجال ومن بينها قوله تعالى :

"إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات
لأولي الأبصار" (٨٠)

"كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون" (٨١)
"وتلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون" (٨٢)
"تفصل الآيات لقوم يعلمون" (٨٣)

"يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات" (٨٤)
"قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون" (٨٥)

وإذا كان لابد من التأويل للأسباب التي ذكرها ابن رشد كما
رأينا ، فإنه رأى ألا يترك الأمر فوضى ، فيؤول من يشاء ما يريد
من النصوص ، ويذيع من التأويل ما يريد ولمن يريد ، بل جعل لذلك
قانونا وقواعد يسترشد بها الباحث ، وتحفظ الإخاء بين الحكمة
والشريعة (٨٦)

وهذا أمر طبيعي في رأينا لمن يرى اصطناع هذه الطريقة ،
طريقة تأويل بعض النصوص ، لتتفق مع العقل والنظر الفلسفي
الصحيح.

نقول بأن ذلك ضروري لمن يرى وحبوب التأويل لبعض
نصوص الشريعة ، لأن الذين لا يرون هذا حتى عندما يحسبون
التعارض بين العقل وبين النص إن أخذ حسب ظاهرة ، لا يجدون
حاجة لوضع قواعد التأويل بل إن هناك من يستتكرون البحث في هذه
الناحية ، ومنهم ابن تيمية الذي لم ير أن هناك مشكلة اسمها مشكلة
التأويل ، ولم ير أن يقوم منهج في البحث للوصول الحق على التأويل
الذي أمعن فيه غيره من المعتزلة والفلاسفة ، لأنه لا يرى تعارض

مطلقاً بين النقل الصحيح وطريق العقل الصحيح ، وعلى فرض وجود تعارض يجب ترجيح الأخذ بالنص الثابت عن الأنبياء على ما يؤدي إليه العقل والاستدلال فالله تعالى أمر رسوله بالبلاغ المبين ، ولا بد أن يكون قد بلغ بلاغاً مبيناً ، ولا يكون بيانه ملتبساً ولا متلماً ، وليس من حاجة إلى التأويلات وتحميل الكلام غير ما يقصد به فالتأويل إذن عين الضلال والانحراف عن طريق السنة والعقيدة الصحيحة^(٨٧)

إن نرى ابن رشد وهو يجد التأويل ضرورياً لحير الشريعة والحكمة معا في ختام كتاب "الكشف عن مناهج الأدلة" يعنى يوضع قانون يبين به حسب تعبيره "ما يجوز من التأويل في الشريعة وما لايجوز ، وما جاز منه فلم يجوز" وهذا القانون يؤدي إلى الفهم الصحيح ويحمي الإنسان من الأثر لاق والانحراف والاعطاش به . يلزم به كل المؤولين فالتأويل إذا كان أمر نسبي يختلف من فرد لآخر ، وبذا يختلف ما يجوز تأويله وما لايجوز تبعاً لذلك ، فقد يجوز تأويل ظاهر معين في حق فرد ولا يجوز تأويل نفس الظاهر في حق فرد آخر ، وذلك تبعاً لمكانة الفرد من معرفة البرهان إلا أن ابن رشد ومن خلال هذا القانون يحاول ان يضع قاعدة عامة لا تختلف من فرد لآخر وبالتالي لا تؤدي إلى التفرق وإفساد الجمهور بل تصل بنا إلى الحق فأبن رشد يرى ضرورة وضع الأمور في صنفها الصحيح وبالتالي وضع حد الفوضى الفكرية التي تصاد الدبر والحكمة على السواء - فقد رأى أن يقنن مسألة التأويل حتى تكون الحدود - في هذا المجال - واضحة المعالم^(٨٨)

وهذا القانون يتخلص في أن المعاني الموجودة في السرع
حمسة أصناف ، وذلك أنها تنقسم أولا إلى صنفين : صنف غير
منقسم وهو أن يكون المعنى الذي صرح به هو بعينه المعنى
الموجود بنفسه وهذا القسم تأويله خطأ.

أما الصنف الثاني المنقسم وهو ألا يكون المعنى المصرح به
في السرع هو المعنى الموجود وإنما أخذ بدله على جهة التمثيل وهذا
الصنف ينقسم إلى أربعة أقسام :

١- أن يكون المعنى الذي صرح بمثاله لا يعلم وجوده إلا بمفاهيم
بعدة مركبة نعلم في زمان طويل ، وصنائع جملة ، وليس يمكن
أن نقولها إلا بفطر الفانفة ، ويعلم بعلم بعيد أنه مثال ولمادة هو
مثال . هذا القسم تدوينه خاص بأهل البرهان الراسخين في العلم
، ولا نحور التصريح به لغير الراسخين في العلم.

٢- وانسي : مفضل الأول . يعلم بعلم قريب منه الأمران جميعا ، أي
ما صرح به أنه مثال ولماذا هو مثال ، هذا القسم تأويله هو
المقصود منه والتصريح به واجب.

٣- والثالث : أن تكون بعلم يعلم قريب أنه مثال لشيء ، ويعلم لماذا
هو مثل عدم عدد ، وهذا القسم لم يأت فيه التمثيل من أجل عدم
على أفهام الجمهور ، وإنما أتى فيه التمثيل لتحريك النفوس إليه
، سز فون : عنه السلام الحمر الاسود يمين الله في الأرض
فهذا يعلم يعلم قريب أنه مثال ، ويعلم بعلم بعيد لماذا هو مثال
، التواجب أن لا يتأوله إلا خواص العلماء ، وأن يقال للذير
تسوية : لأنه متى ولم يكونوا من أهل العلم لماذا هو مثال . أما

أنه من التشابه الذي يعلمه العلماء الراسخون ، وأما أن ينفذ التمييز فيه لهم إلى ما هو أقرب من معارفهم أنه مثال وذلك لإزالة الشبهة التي تقع في النفس من ذلك.

٤- والرابع : عكس الثالث وهو أن يعلم بعلم قريب لماذا هو مثال ، ويعلم بعلم بعيد أنه مثال هذا القسم في تأويله نظر عند الذين يدركون أنه لماذا هو مثال ، إلا أنه إذا سلم أنه مثال ظهر عن قريب لماذا هو مثال. ولا يدركون أنه مثال إلا بشبهة وأمر مقتع ، اذ ليسوا من العلماء الراسخين في العلم.

وهذين الصنفين متى أبيح التأويل فيهما تولدت منهما اعتقادات غريبة وبعيدة عن ظاهر الشرع وربما فشلت فأكرها الجمهور. (٨٩)

يريد أن يقول بن الخير في هذا هو البعد عن التأويل ، ولهذا لما أحد في أصول الشريعة من لم تتميز له هذه المواضع كالمنصوفة ولا مير له لصف من الناس الذين بحور التأويل في حقهم اضطراب الأمر في الدين ووجد بين المسلمين فرق يكفر بعضها بعضا ، وهذا كله جهل بما قصد السارح وتعد على الشريعة نفسها (٩٠)

ولاشك في مدى حاجتنا اليوم إلى إحياء الفلسفة الرشدية لكي نجعل التيار الفلسفي مستمرا ، فلا مناص من الرجوع إلى العقل لكي نواكب تيار الحضارة ، والدارس لحركة النهضة الأوربية يجد أن أوربا لم تتقدم إلا لأنها تمسكت بالنقد ورفعت فلاسفة العقل - ومنهم ابن رشد - في أعلى مكانة.

فلينبه معشر مفكرينا في حينا الحاضرة إلى العقل إذا أرادوا أن يصنوا إلى أشياء لها قيمته في محال حياتنا الفكرية والفلسفية تماما كما أخذ بعض مفكرينا وفلاسفتنا في الماضي بطريقة العقل ، والطريق الذي يؤدي إلى التقدم والحضارة وكفانا بحرية من العقل لأن من سخر من العقل قد تؤدي به سحرته إلى التفرس في التوحيد بين الإنسان والحيوان ، وأظن أنه لا يرضى لنفسه وللآخرين أن يتحولوا من كائنات آدمية لاطقة إلى حيوانات عجم. (١١)

كما أننا نلاحظ أن درجة الاقتراب أو الابتعاد عن العقل إنما يحددها مدى التزام المفكر واستعاده عن التناويل بمعنى أن المفكر كلما التزم بالتناويل كلما كان مقترب من العقل ، على العكس من ذلك تماما إذا ضيق المفكرين دائرة التناويل ، فمعنى هذا أنه بعد متعبدا عن العقل فالتناويل يعطى للتناويل مساحة كبرى ، ولا نور إلا نورا نور العقل في التناويل.

فالاعتماد على العقل وربطه بالتناويل قد أدبنا إلى ازدهار الفكر العربي في الماضي بحيث وجدنا مفكرين من أمثال الفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم كانوا علامات مضيئة في تاريخنا الفكري الإنساني. لقد قاموا بنوع من المزج بين الثقافة الداخلية من جهة ، والثقافات الأجنبية اليونانية من جهة أخرى ، وكانوا مؤمنين بضرورة الاستفادة من أفكار الأمم الأخرى.

وقد كان ذلك لأنهم لم يكتفوا بالتعلم ونحوه ، بل كان لهم اتجاه على كل شيء ، ولم يكتفوا به واحد ، بل حرصوا على كل شيء ، ثم اتفقت معهم من الأراء

والتراث وحده لا يكفي . صحيح أن تراث السلف لا يعد كنه خطأ بل قد نجد فيه صواباً ولكن كما لا يمكن الاستغناء عن التراث مأكله لا يمكننا أيضاً الاستغناء عن الاتصال بأصحاب الحضرة اليوم دون خوف أو غيرة (١٣)

ولعلنا نحتم بفول ابن رشد بأن التأويل الصحيح هو الأمانة التي حملها الإنسان فحملها واشفق منها جميع الموجودات أعلى المذكورة في قوله تعالى "إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها ، وحملها الإنسان . إنه كان ظلوما جهولاً" (١٤)

مراجع البحث

- ١- هناك عدة معانٍ للتأويل ، منها اللغوي والاصطلاحي ، فالمعنى اللغوي مأخوذ من الأول وهو الرجوع ، قال في القاموس : ال إليه أولا ومالا : رجع ، وعنه أرتد ... ثم قال : وأول الكلام تأويلا . تأويله دبره وقدره وفسره (القاموس المحيط جـ ٢ ص ٢٣١) وقال في لسان العرب : الأول : الرجوع : ال الشيء ، يؤزل أولا ومالا رجع ، وأدل الشيء رجعه ، والت عن الشيء أزلت ، وفي الحديث من صام الدهر فلا صام ولا ال أي : ولا رجع الى حير .. ثم قال : وأول الكلام وتأوله دبره وقدره وأويله وتأوله وفسره ... (لسان العرب جـ ١٢ ص ٢٣-٢٤) والزمخشري أساس البلاغة جـ ١ ص ١٥ .
- ٢- هناك معانٍ اصطلاحية للتأويل ، فعند السنف له معانٍ : أحدهما : تفسير الكلام وبيان معناه سواء ، أوفاق ظاهرة أو خالفة فالتأويل هنا مرادف التفسير وثانيها : هو نفس الميراث بالكلام ، فإن كان الكلام طلب كان تأويله نفس الفعل المطلوب . وإن كان خبرا كان تأويله نفس الشيء المخبر به . وهذا في نظر ابن تيمية هو لغة لقرآن الذي نزل بها . وعلى هذا يمكن أرجاع كل ما جاء في القرآن من لفظ التأويل إلى هذا المعنى الثاني . (محمد حسين الذهبي التفسير والمفسرون ص ١٧-١٨) ويستعمل في اللغة وأصوله بمعنى صرف اللفظ عن الاحتمال انراجع إليه
- الإمام ... الرجوع ... ، واصطلاحا ...

يوون انيها الكلام كما قل نعى من عظرون الا تاويله يوم ياتى
 تاويله ، يقول الذين تسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق
 فتاويل ما فى القران من احذر المعاد هو ما احذر الله تعالى به
 فيه مما يكون فى القيامة من الحساب والجزاء والجنة والنار
 ونحو ذلك ، كما قال تعالى فى قصة يوسف لما سجد له أبواه
 واخوته "قال يا ايت هذا تاويل رؤياى من قبل" فجعل عين ما
 وجد فى الخارج هو تاويل انروب (اسر بيمه الرسالة التدمرية
 ص ٣١).

أما التاويل عند المكسبر و افلاسة فوجد العديد من التعريفات
 فيذكر الحرحانى "صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى
 يحتمل إذا كان المحتمل الذى يراد به انفسا للكتاب والسنة مثل قوله
 تعالى "يخرج الحى من الميت" ين أراد به إخراج الطير من
 البيضة ، كان تفسيراً ، وإن إخراج المؤمن من الكافراو العالم
 من الحاهل كان تاويلا (تعريف ص ٣٥) ويعرفه الجوينى
 التاويل بأنه رد الظاهر الى ما إليه ماله فى دعوى المؤول
 (البرهان ص ٥١١) ويعرفه ابن رشد أنه إخراج دلالة اللفظ من
 الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية . من غير أن يخل فى ذلك
 بعادة لسان العرب فى التجوز من تسمية الشئ بشبيه أو سببه أو
 لاحقه أو مقارنة . أى غير ذلك من الأشياء التى عُدت فى
 تعريف أصناف الكلام المجاز .. (فصل المفاتيح ص ٣٢).

٢- سورة آل عمران آية ..

٣ سورة النساء آية ٦ .

- ٤- سورة يونس آية ٣٩.
- ٥- سورة الاعراف آية ٥٣.
- ٦- سورة يوسف آية ٦.
- ٧- سورة يوسف آية ٣٧.
- ٨- سورة يوسف آية ١٠٨.
- ٩- سورة الكهف آية ٧٨.
- ١٠- سورة انكهف آية ٨٢.
- ١١- سورة ال عمران آية ٧.
- ١٢- الجويني البرهان ص ٣٢٣-٣٢٥.
- ١٣- ابن حلدون المقدمة ص ٤٣٣.
- ١٤- الطبري ١٧٧/٦.
- ١٥- سورة النساء آية ٩٣.
- ١٦- سورة ال عمران آية ٧.
- ١٧- الاشعري مقالات الإسلاميين ص ٢٢٢-٢٢٣.
- ١٨- المصدر السابق ص ٢٢٤.
- ١٩- د. نكي نجيب محمود تجديد الفكر العربي ص ١٣٤.
- ٢٠- د. محمد حسين الذهبي التفسير والمفسرون ص ٧٦.
- ٢١- ابن تيمية منهاج السنة ج ١ ص ٢٦٠.
- ٢٢- المصدر السابق ص ١٣٦.
- ٢٣- د. علي سامي النشار نشأة الفكر الفلسفي ج ٢ ص ٣٦٩.
- ٢٤- المصدر السابق ص ٤١٤.
- ٢٥- المصدر السابق ص ٤٨٥.

- ٢٦- د. علي سامي النشار نشأة الفكر الفلسفي ج ٢ ص ٤٩٣.
- ٢٧- د. ذكي نجيب محمود ابن رشد في بناء الفكر العربي - بحث ضمن مهرجان ابن رشد (الذكرى المئوية الثامنة لوفاته) بـالجزائر ١٩٧٨م.
- ٢٨- ابن خلدون المقدمة ص ٣٣٠.
- ٢٩- سورة ق آية ٥٠.
- ٣٠- سورة الحديد آية ٥٧.
- ٣١- سورة البقرة آية ٢.
- ٣٢- د. عبد القادر محمود الفلسفة الصوفية في الاسلام ص ٧٤.
- ٣٣- سورة الانفال آية ٨.
- ٣٤- د. محمد كمال جعفر لتصوف طريفا ومذهبا دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ١٩٨٠ ص ١٩١-١٩٢.
- ٣٥- ابن حزم الاحكام في اصول الاحكام ص ١٠٣٩.
- ٣٦- ابن رشد مناهج الادلة ص ١٣٤.
- ٣٧- سورة الحشر آية ٢.
- ٣٨- سورة الاعراف آية ١٨٥.
- ٣٩- فصول المقال ص ٣.
- ٤٠- د. ذكي نجيب محمود قيم من التراث ص ٢٥.
- ٤١- د. عاطف العراقي النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ٢١١.
- ٤٢- ابن رشد مناهج الادلة ١٣٤.
- ٤٣- المصنوع السابق ١٣٥.
- ٤٤- سورة البقرة آية ١٦٣.

- ٤٥ - سورة إبراهيم ١٠.
- ٤٦ - ابن رشد مباح الآلة ص ١٤٣.
- ٤٧ - المصدر السابق ١٤٥.
- ٤٨ - ابن رشد مباح الأدلة ١٦٧.
- ٤٩ - المصدر السابق ص ١٤٩ ويعلق د. زكي نجيب محمود على ذلك بقوله : ولقد كان في ذلك على حق ، لأنه مادام نقده موجهها إلى طريقة القياس التي استخدموها ، وهي طريقة الجدل التي تعتمد على مقدمات مشهورة بغض النظر عن يقينها ، فإن المعتزلة هي والأشعرية وسائر ضروب المتكلمين سواء واخص فرقة منهم هو اخص للفرق جميعا و.. زكي نجيب محمود ابن رشد في تيار الفكر العربي بحث ضمن مهرجان ابن رشد الذكري الثمانية لوفاته الجرائر ١٩٧٨ م ، ص ١٢.
- ٥٠ - أنظر د. أبو الوفا التفازاني ابن رشد والتصوف بحث باللغة الانجليزية ضمن مهرجان ابن رشد ص ٤١٦-٤١٧.
- ٥١ - ابن رشد مباح الأدلة ص ١٤٩.
- ٥٢ - المصدر السابق ١٨٢.
- ٥٣ - المصدر السابق ١٨٢.
- ٥٤ - د. محمد يوسف موسى : ابن رشد الفيلسوف ص ٤٥.
- ٥٥ - ابن رشد فصل المقال ص ٣٧.
- ٥٦ - د. جميل صليبا تاريخ الفلسفة العربية ص ٤٦١ وما بعدها.
- ٥٧ - ابن رشد فصل المقال ص ٤٠.
- ٥٨ - د. محمد يوسف موسى ابن رشد الفيلسوف ص ٤٤.

- ٥٩- ابن رشد تهافت التهافت ص ٥٤٠.
- ٦٠- سورة مريم آية ٤٢.
- ٦١- سورة يس آية ٧١.
- ٦٢- سورة ص آية ٤٥.
- ٦٣- ابن رشد تهافت التهافت ص ٥٥٠-٥٥١.
- ٦٤- المصدر السابق ص ٥٥٢ ٥٥٣.
- ٦٥- د. محمود قاسم ابن رشد وفلسفته الدينية ص ٦٧-٦٨.
- ٦٦- ابن رشد فصل المقال ص ٦٦-٦٧.
- ٦٧- ابن رشد فصل المقال ص ٣٢.
- ٦٨- المصدر السابق ص ٣٦ وانظر ايضا د. جميل صليبا تاريخ الفلسفة العربية ص ٤٦٤ وما بعدها.
- ٦٩- د. زكي نجيب محمود قيم من التراث ص ٢٩-٣٠ ومما يجعلنا لانفق مع ما ذهب إليه د. زكي نجيب محمود أن ابن رشد هنا يصور واقع الأمة الإسلامية حيث لا إجماع على مذهب واحد أو اتجاه واحد بل مذاهب وطرق وأحاديث متعددة متباعدة فيما بينها بحيث أصبح الوصول إلى إجماع مر مستحيل فالمقصود الاسمى لدى ابن رشد هو الوصول إلى - فيما يبدو لي - اتجاه يجعل الإجماع أمر ممكن التحقيق هذا من ناحية ومن ناحية أخرى يهدف ابن رشد إلى الدفاع عن الفلاسفة من أجل إظهار أن موقف الغزالي موقف فردي لا ينزل على إجماع لذلك فهو يتعجب من موقفه قائلا "أيجوز لمر استبعاد من كتبهم ونعاليمهم مقدار ما استفادوا هو - أي الغزالي - منها حتى فوق أهل زمانه وعظم في

ملة الإسلام صينة وذكره ، أن يقول فيهم هذا القول ، وإن
يصرح بدمهم على الاطلاق ودم علومهم " ابن رشد تهافت
التهافت ص ٥٤٦ .

٧٠- ابن رشد فصل المقال ص ١٧ .

٧١- المصدر السابق ص ٣٦ .

٧٢- ليون جوتييه : المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ترجمة د. محمد
يوسف موسى ص ١٨٣-١٨٤ .

٧٣- د. إبراهيم صقر دراسات فلسفية ص ٢٨-٢٩ .

٧٤- سورة النمل آية ١٢٥ .

٧٥- د. عاطف العراقي : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ٢٧٦ .

٧٦- أبو عمر عبد الله بن المقفع ، ولد بقرية جنوب فارس ، كان
مجوسيا ثم أسلم ، ولم يعمر طويلا بعد إسلامه ، جمع بين
الثقافتين الفارسية والعربية ، كان ينزع نزعة قوية لقومه من
الفرس فنشر آدابها وعالج عيوب النظم الاجتماعية في عصره
بتطبيق الصالح من النظم الفارسية لم يقتصر دوره على الترجمة
فقط بل ألف العديد من الكتب التي تضمنت العديد من الآراء
الأخلاقية والسياسية تركها لنا على هيئة نصائح .

٧٧- صاعد الاندلس طبقات الأمم ص ٦٦ .

٧٨- ابن سينا منطق المشرقين ص ٥ لمزيد من التفاصيل انظر د. إبراهيم
صقر دراسات منطقية عند فلاسفة الإسلام ص ٢٤ وما بعدها .

٧٩- سورة آل عمران آية ١٩٠ .

٨٠- سورة البقرة آية ٢١٩ .

- ٨١- سورة الحشر آية ٢١.
- ٨٢- سورة الاعراف آية ٣٢.
- ٨٣- سورة المجادلة آية ١١.
- ٨٤- سورة الزمر آية ٩.
- ٨٥- د. محمد يوسف موسى بين الدين والفلسفة ص ٩٧.
- ٨٦- الغزالي في فصل التفرقة ص ١٢٩ ما بعدها.
- ٨٧- ابن تيمية منهاج السنة ج ١ ص ٢٦٠.
- ٨٨- د. محمود حمدي زقزوق : الدين والفلسفة والتنوير ص ٦٦.
- ٨٩- ابن رشد مناهج الادلة ص ١٣٩-١٤١ ولا شك في مدى القرب بين ما ذهب إليه ابن رشد هنا وما سلكه الغزالي في كتاب في فصل التفرقة حيث يذكر الغزالي قانون للتأويل يقسم فيه الوجود خمس مراتب هي الوجود الذاتي والحسي والخيالي والعقلي والشبهي ولكن أهمية القانون الرشدي إنه من قبل فيلسوف عقلاني برهاني، يسعى إلى اليقين ، فهي عوة رشدية إلى الاحكام إلى العقل وجعله الرائد والدليل منذ ثمانية قرون.
- ٩٠- ابن رشد الكشف عن مناهج الادلة ص ١٢٧.
- ٩١- د. عاطف العراقي الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل ص ٢٤٠.
- ٩٢- د. عاطف العراقي العقل والتنوير ص ٤٤.
- ٩٣- المصدر السابق ص ٤٤.
- ٩٤- سورة الاحزاب آية ٧٢.

١. المقدمة
١
٢. الفعل ولزومه وتعيده من خلال معنى اللبيب لابن هشام
١١
د. إبراهيم جميل محمد إبراهيم
٣. المرأة في الرواية العبرية في روسيا القيصرية
٤٥
د. عبد الله محمد الدوسري
٤. القصيدة الجاهلية وأزمة النقد الحديث
١٠٧
د. محمد مصطفى منصور
٥. جهود المحدثين في تأسيس علم الأخلاق في الإسلام
١٤٩
د. رزق يوسف علي الشامي
٦. الصفات عند ابن خزيمة . ت ٣١١ هـ
١٨٣
د. عادل محمد علي
٧. حقيقة العدد في النجوم القرائية
٢٦٧
د. عبد الله أبو السعود
٨. الحديث المشهور بين المحدثين والفقهاء
٣٣٣
د. سيد أحمد عبد الحميد كشك
٩. قضية التأويل عند ابن رشد
٣٨٣
د. إبراهيم محمد إبراهيم صقر

مطبعة جامعة القاهرة فرع الفيوم

١٩٩٩ / ٢٠٠ / ٢٥١